# SKYTHISCHE RELIGION UND GESCHICHTE BEI HERODOT

Verschiedene Forscher haben darauf hingewiesen, daß der skythische Logos Herodots uns immer wieder, vielleicht mehr noch als andere Partien der ἱστορίης ἀπόδεξις, vor überraschende Probleme und Entscheidungen stellt[1]). Daran ist selbstverständlich die unausgeglichene, im einzelnen oft intransparente Quellensituation schuld[2]); daneben bringt die bereits vom ägyptischen Logos her bekannte Unterteilung in einen religiös-sittenkundlichen und einen historischen Teil (mit dem charakteristischen Einschnitt IV, 82) Unausgeglichenheiten und selbst Widersprüche fast naturgemäßer Art hervor. Das IV, 30 sogar offen herausgehobene Prinzip der Abschweifung verstärkt die Transparenz des Ganzen nicht eben. Gewiß ordnet sich der skythische Logos sinnvoll in das Werk Herodots ein, eingerahmt durch die Partien, die die Vorbereitung und die Durchführung des persischen Skythenzuges behandeln, die man wohl auch — entgegen Jacobys Einteilung — dem Logos selbst zurechnen kann. Denn eine zu scharfe Trennung zwischen diesen Teilen ist letztlich doch nicht möglich, da sie sich nicht nur gegenseitig bedingen, sondern auch durchdringen — wenn sich auch Widersprüche zwischen ihnen finden und wenn auch hier mehr der Ethnograph, dort mehr der Historiker Herodot zur Sprache kommt[3]). Naturgemäß muß jedoch der Zusammenhang zwischen diesen Partien schon insofern eng sein, als Herodot den Verlauf und Ausgang des Dareiosfeldzuges zum guten Teil aus der „natürlichen" Beschaffenheit von Land und Leuten des „Skythenreiches" erklärt (IV, 46 ff.). Wie er also die Skythen sachlich und chronologisch an passender Stelle in seine Universalgeschichte einführt und an der großen Auseinandersetzung

---

1) M. Plezia, Hekataios über die Völker am Nordrand des skythischen Schwarzmeergebietes (Resümee in: J. Irmscher u. D. B. Schelow, Griechische Städte und einheimische Völker des Schwarzmeergebietes, Berlin 1961, 108; voller Wortlaut: Eos 1, 1959/60, 27 ff.).

2) S. F. Jacoby, RE Suppl. II, 431 ff.

3) Auch dies ist des öfteren beobachtet worden, s. Myres, Herodotus, Oxford 1953, 169 ff., W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, I, 2, 608, Anm. 2 (=Handbuch der Altertumswissenschaft VII, I, 2).

zwischen Europa und Asien teilnehmen läßt, die sie zu ihrem Teil selbst durch die Invasion Vorderasiens auslösten[4]), so sucht er ihnen auch innerhalb des Logos bis ins Detail hinein „gerecht" zu werden. Dies stößt nicht nur angesichts des reichlich, aber doch sehr ungleichmäßig fließenden Quellenmaterials[5]) auf große Schwierigkeiten, sondern, wie an anderer Stelle nachgewiesen werden konnte[6]), auch deshalb, weil Herodot die Skythen manchmal zu sehr mit griechischen Augen sieht und sie mit den überwiegend an griechischem Menschentum gewonnenen anthropologischen Kategorien und Wertbegriffen mißt; er strebt zwar in ihm zugänglichen Einzelzügen nach Detailtreue, infolge von Mißverständnissen oder Lückenhaftigkeit des Materials vereitelt er aber seine eigenen Bemühungen häufig durch eine weitgehende interpretatio Graeca[7]). Dies mag an einigen Schilderungen über kultisch-religiöse Bräuche und Vorstellungen gezeigt werden, die uns wahrscheinlich zu einer von Nilsson etwas abweichenden Einschätzung der „religionswissenschaftlichen" und auch der historischen Arbeitsweise Herodots führen werden.

Da der Historiker die griechische Religion in keinerlei Abhängigkeit von der skythischen sieht — anders etwa als im Fall der ägyptischen —, scheint er sich letzterer mit relativ größerer Offenheit, mit geringerer Scheu vor einer irgendwie gearteten göttlichen Vergeltung oder gesellschaftlichen Brüskierung zu nähern. Er schildert hier ohne Rückhalt[8]) alles, was ihm über

---

4) Vgl. I, 103 ff.; IV, 1; 4; 118 f.

5) S. etwa Jacoby, a.a.O., 431 ff.

6) S. H.-J. Diesner, Die Skythenkönige bei Herodot (= J. Irmscher u. D. B. Schelow, a.a.O., 11 ff.).

7) Dies zeigt sich nicht nur an der Gleichsetzung von skythischen mit griechischen Götternamen (eine Praxis, die er bereits im ägyptischen Logos entwickelt hatte), sondern auch an der Gleichsetzung etwa des skythischen mit dem griechischen Freiheitsbegriff in den Verhandlungen zwischen Skythen und ionischen Bewachern der Donaubrücke (IV, 133; 136—142; das den Skythen 142 in den Mund gelegte Urteil ist irreführend, da sie nicht mit den ionischen Griechen, sondern mit den ionischen Tyrannen verhandelt hatten. Auch scheinen die „Skythen" als Freiheitsbringer sehr zwielichtig zu sein, da sie selbst erst Vorderasien unterworfen hatten und noch während des Dareios-Zuges andere Stämme unter ihrem Joch hielten; zur allgemeinen Problematik auch M. Pohlenz, Griechische Freiheit, Heidelberg 1955). Hierzu sind natürlich auch neuere Untersuchungen über den Physis-Begriff bei Herodot aufschlußreich (s. etwa W. Stahlenbrecher, Die Motivation des Handelns bei Herodot, Diss. Hamburg 1952. Vgl. auch: K. A. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Momentes in Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin 1927).

8) Vgl. dagegen die Reserve, die II, 3, 45 oder 65 eingelegt wird.

die Götter und ihre Verehrung, über Opfer und Vorzeichen, über Reste eines primitiven oder kultischen Kannibalismus zugänglich geworden war. Dabei ist aber eine Simplifizierung und Verallgemeinerung von vornherein unvermeidlich gewesen. Wir werden, wie die archäologischen Zeugnisse auch bereits zeigen, Nincks Meinung nicht widersprechen können, daß Herodot etwa hinsichtlich der Begräbnissitten der skythischen Könige „zu sehr vom einzelnen Fall aus verallgemeinert und (daß) in Wirklichkeit mit größerer Vielfalt der Erscheinungen zu rechnen ist[9])“. Was er IV, 71 f. — ohne auf die Hintergründe des herrscherlichen Ahnen- und Heroenkultes näher einzugehen, der in der „Rede“ des Idanthyrsos (IV, 127) etwas deutlicher angesprochen wird — von der Trauerfeier für den König berichtet, wird mindestens quantitativ von der Archäologie nicht bestätigt. Auch Tamara Talbot Rice betonte jetzt[10]), daß umfangreiche Opferungen wohl nur zum Gedächtnis an hervorragende Herrscher stattgefunden hätten. Erst recht ist es unglaubwürdig, daß für jeden gewöhnlichen Skythen — oder gar für die angeblich sämtlich geblendeten und also unter sehr gedrückten Verhältnissen lebenden Sklaven (IV, 2)[11]) — die vierzigtägigen Leichenfeiern abgehalten wurden, von denen IV, 73 berichtet. So umfangreiche Zurüstungen für den Toten hätten sich die einfachen Skythen wohl auch bei bestem Willen nicht leisten können[12]). Man könnte ihre außerordentliche Sorge um die Verstorbenen allerdings von dem nach IV, 73 ff. auf jedes Begräbnis folgenden Hanfrauschbad aus erklären, das Herodot nur oder doch fast ausschließlich als eine hygienische Maßnahme ansieht, während es in Wirklichkeit einem magisch-kathartischen Kult dienen muß. Ähnlich wie bei modernen schamanistischen Verfahren kann es sich hier am ehesten um ein Seelengeleit für die Verstorbenen durch die Ekstatiker handeln, eventuell mit der weitergehenden Absicht gekoppelt, die Gesinnung der Toten zu erforschen und sie den Überlebenden günstig zu stimmen[13]).

---

9) S. M. Ninck, Die Entdeckung von Europa durch die Griechen, Basel 1945, 112.

10) S. T. Talbot Rice, Die Skythen (deutsche Übers.), Köln 1957, 88.

11) Hierzu jetzt meine Skizze: Skythensklaven bei Herodot (= WZ Halle, Ges.-Sprachw. VIII, 4/5, 687, 1959).

12) Man vergleiche besonders den großen Aufwand bei den Bestattungen mit der wohl nur geringfügigen Besteuerung (Pfeilspitzen: s. jetzt T. Talbot Rice, a.a.O., 138 f.).

13) Eine gute Literaturübersicht auch zur Religion der Skythen und ihrer Umwelt gibt jetzt: F. Hančar, Die Skythen als Forschungsproblem

Auch die Speisung des Toten steht hiermit im Zusammenhang (IV, 73)[14]. Dies sieht Herodot trotz seines von der Forschung so häufig gerühmten Bemühens um Sitten und Religion nicht, wobei wir ihn freilich mit dem II, 65 gegebenen „Prinzip" entschuldigen könnten, daß er sich mit den ϑεῖα πρήγματα (Powell rubriziert sie unter „affairs, business"), also den hinter den religiösen Äußerungen stehenden Erscheinungen, nicht beschäftigen wolle[15]. Von hier aus wird also — an zahlreichen Stellen auch des vierten Buches, wie wir noch sehen werden, praktiziert — der Verzicht auf tiefere religiöse Einsichten (nach heutigem Begriff also: auf religionswissenschaftliche Erkenntnisse) ausgesprochen und im wesentlichen eine Begrenzung des diesbezüglichen Stoffes auf das „Religionsphänomenologische" zugegeben. Allerdings hält Herodot sich an keine irgendwie klare Grenzziehung. Benutzt er doch im allgemeinen den religions- und sittengeschichtlichen Hintergrund, um von hier aus das Ethnographische und Historische zu profilieren[16], so daß er sogar seine religiös-metaphysische Denkweise — oft mit volkstümlichen Elementen durchsetzt — in die Historie hineinträgt; umgekehrt veranlaßt ihn seine historisch-politische Konzeption schon häufig zu einem nüchtern-rationalistischen, selbst in Auseinandersetzung mit der Sophistik geprägten Denken und Schlußfolgern[17], das auch die Religion in ihrer „Eigenständigkeit" nicht unangetastet läßt und viele religionsgeschichtliche Elemente profanhistorisch interpretiert und rationalisiert.

Betrachten wir die Äußerungen des Kannibalismus[18] im vierten Buch und an Parallelstellen. IV, 26 wird die Patrophagie

---

(= Festschrift für F. Reinecke, Mainz 1950). Zum Spezialproblem: K. Meuli, Scythica (Hermes 70/1935, 159 ff.), H. Findeisen, Schamanentum, Stuttgart 1957, 121 ff.

14) S. Findeisen, a.a.O., 121 ff.

15) Vgl. auch die II, 3 oder 45 hinsichtlich der Götter, der Religion bzw. der „Theologie" geäußerten Bedenken.

16) Dies wird ja auch verschiedentlich zugegeben, s. II, 3 oder 65, vgl. auch die jeweiligen Hinweise am Schluß der Parenthekai, die zum Hauptstrang zurückleiten.

17) S. hierzu etwa M. Pohlenz, Herodot, Leipzig u. Berlin 1937, 107, 117 Anm. 2, 185, und zuletzt etwa H. Apffel, Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3,80—82), Diss. Erlangen 1957 (84 ff. et passim). Man wird — gegenüber Pohlenz und anderen — betonen müssen, daß Herodot vor der Bekanntschaft mit der Sophistik zwar fest geprägt war, daß er ihr aber doch noch manches verdankt.

18) Hierzu jetzt neben der bisher, besonders Anm. 13 genannten Literatur: G. Behm-Blancke, Höhlen, Heiligtümer, Kannibalen, Leipzig 1958

der Issedonen beschrieben: der verstorbene Vater wird gemeinsam mit dem Opfervieh verzehrt. Der Kopf wird präpariert, vergoldet und kultisch verehrt. Herodot weiß, daß der Kopf, dem man jährlich Opfer darbringt, als ein ἄγαλμα gilt, aber er verbindet den Prozeß der Patrophagie nicht kausal mit dem zweiten Akt, dem „Kopfkult", sondern streng genommen nur temporal. So erscheint der erste Akt — vor allem wenn man die Parallele zur Patrophagie der Massageten (I, 216) oder gar der Padäer (III, 99) zieht — als der rohe Ausfluß eines profanen Kannibalismus (eventuell mit utilitaristischem Hintergrund, da III, 99 vom Gewinn oder Verlust des Fleisches ausgeht), während der zweite als eine zwar merkwürdige, aber auch dem Griechen letztlich verständliche Handlungsweise des Ahnenkultes auftritt. Diese ungenügende Kausalverbindung muß uns auch gegenüber der Darlegung und Interpretation an anderen Stellen mißtrauisch machen. So fehlt IV, 64 ein Hinweis auf den magisch-religiösen Charakter des Bluttrinkens von den gefallenen Feinden oder eine gleichwie geartete Synopse mit anderen Bräuchen des Kannibalismus, die dem Historiker doch gut genug bekannt waren. An derselben Stelle wird die — archäologisch bestätigte — skythische Sitte des Skalpierens [19]) oder des Abhäutens der rechten Hand als Ausfluß der Ruhm- (oder Prahl-)Sucht oder der Zweckmäßigkeit (Herstellung von Handtüchern, Kleidern, Köchern, Trinkbechern) gesehen: Beides spielt sicher mit, ist aber doch nicht „Ursache" der Sitte, die Herodot nicht religiös, sondern charakterologisch oder sogar — vom Verwendungszweck her — ökonomisch motiviert. Der religiöse Grundgehalt entging ihm also fast völlig, obwohl der Gedanke der „Wehrlosmachung" des nicht nur getöteten, sondern nun auch verstümmelten Feindes oder die Konzeption der Aneignung der Kräfte des Gegners doch nahezu auf der Hand lag [20]). Man muß sich gewiß vor der Forderung hüten, moderne religionswissenschaftliche Maßstäbe anzulegen; eine solche Materialfülle und eine so entwickelte Phänomenologie, wie sie He-

---

(bes. die Übersichten 247—250), F. Pfister, Kultus, RE 22. Halbband, 2106—2192 (etwa 2171 ff.).

19) Die etwa durch die Funde in den Kurganen von Pasyryk bestätigt worden ist, s. S. I. Rudenko, Der zweite Kurgan von Pasyryk, Berlin 1951 (deutsch), 81 ff.

20) Zu dem hiermit verbundenen Mana-Glauben etwa G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956², 4 ff., 42 ff., 134 ff. et passim.

rodot doch zur Verfügung stand, muß aber das Postulat nach gleichmäßiger Durchdringung und logischer bzw. glaubwürdiger Begründung — trotz der bekannten „Entstehungsschwierigkeiten" der Universalgeschichte — immer wieder wachrufen. Kennzeichnenderweise zeigt Herodot auch bei Schilderung der Androphagen und ihres Kannibalismus ein verhältnismäßig enges Urteil; denn wenn IV, 106 betont: „'Ανδροφάγοι δὲ ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἤθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμῳ οὐδενὶ χρεώμενοι. νομάδες δέ εἰσι, ἐσθῆτά τε φορέουσι τῇ Σκυθικῇ ὁμοίην, γλῶσσαν δὲ ἰδίην, ἀνδροφαγέουσι δὲ μοῦνοι τούτων", so ist ihre Anthropophagie trotz fehlender direkter Kausalverknüpfung in engen Zusammenhang mit dem Mangel an Dike und Nomos gesetzt. Dies erinnert an die allerdings erst von Plato bezeugte „Urgeschichtskonzeption" des Protagoras, in der Dike und Aidos Voraussetzung zivilisierter Gemeinschaften sind [21]). Die eine wie die andere Auffassung muß mindestens als zu mechanistisch abgelehnt werden, da das überwältigende völkerkundliche Vergleichsmaterial andere Schlußfolgerungen nahelegt; auch die primitivsten Gesellschaften besitzen Dike und Nomos in für sie ausreichendem Maße, und gerade das, was Herodot als besten Beleg der Sitten- und Kulturlosigkeit ansieht, hier also der Kannibalismus, ist fester Bestandteil einer sittlichen und gesellschaftlichen „Ordnung" — weshalb er ja etwa auch nur allmählich abgebaut wird und bei den im Vergleich zu den Androphagen weiterentwickelten Skythenstämmen noch in Relikten aufspürbar ist.

Es ist nicht zu verkennen, daß Herodot, durch Unterschiedlichkeit des Quellenmaterials und durch ständig erneute Reflexionen über die Primitiven gelenkt, in Anknüpfung an ältere Vorstufen der sozialen Utopie, die bis auf Homer und Hesiod zurückgehen, manche der barbarischen Gebräuche und manche primitiven Stämme auch von selbst sehr positiv einschätzt. Dazu „verleitet" ihn zweifellos immer wieder sein vom Proömium ab — und dort zunächst sehr positiv, anderwärts oft neutral — bekundetes Interesse am „Wunderbaren" und Erstaunlichen [22]), über das er Mitteilungen oft auch sehr unkritischer Herkunft entgegenzunehmen bereit ist. Die unmittelbar vor den Andro-

21) S. H. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, II, $1956^{8}$, 269 f. (C 1).

22) Allein die Rubriken zu θῶμα, θωμάζω, θωμάσιος und θωμαστός im „Powell" sind in ihrem Umfang und in ihrer Differenzierung aufschlußreich dafür.

phagen beschriebenen Neurer (IV, 105) schätzt der Historiker positiver ein als die Androphagen; er betont, daß sie dieselben Sitten hätten wie die Skythen und berichtet im übrigen nichts Negatives über sie. Allerdings scheinen sie ihm „Zauberer" zu sein, da nach skythischen und hellenischen Berichten jeder Neurer sich einmal im Jahre in einen Wolf verwandelt. Herodot erscheint diese — eidlich bezeugte — „Verwandlung" unglaubwürdig, und er hält eine weitere Reflexion darüber offenbar für unangebracht. Trotz beträchtlicher Reste des Theriomorphismus und Totemismus auch im hellenischen Kulturbereich [23]) kommt Herodot also nicht der Gedanke, daß es sich hier wahrscheinlich um Kultfeste gehandelt hat, bei denen alle Stammesgenossen — oder, wie A. Brückner [24]) wahrscheinlich machte, nur die Zauberer (Schamanen) unter ihnen, die über solche Kräfte verfügten — die Verkleidung oder Verwandlung in einen Wolf mitmachten [25]). Wie er die ekstatischen und somit die tieferen religiösen Momente des skythischen Hanfrauschbades verkannte, so übersieht er die ebenfalls wohl ekstatischen Kräfte und Bemühungen der Neurer, mit deren Hilfe sie ihre alltägliche menschliche Wesenheit ablegten und wie dort den Tod, so hier die Grenze zwischen Mensch und Tier überwanden. Die Aufhebbarkeit dieser Grenze und ein damit verbundener Unsterblichkeitsglaube ist auch der Hintergrund der Zalmoxis-Religion der Geten, die Herodot IV, 94 ff. ausführlich, aber sehr unklar schildert [26]). Die Absendung des Zalmoxis-Boten durch Aufspießen veranlaßt den Historiker in diesem Fall nicht dazu, die Geten zu kritisieren, die ihm vielmehr als Θρηίκων ἐόντες ἀνδρηιότατοι καὶ δικαιότατοι (IV, 93) gelten. Herodot berichtet in einiger Breite vom hellenischen Bericht über Zalmoxis, der als Thraker nach Samos in die Sklaverei (und zwar des Pythagoras) gekommen, dann freigelassen worden und schließlich als reicher Mann und Kenner eines verfeinerten Genußlebens in die Heimat zurückgekommen sei, wo er seinen Mitbürgern eine Unsterblichkeitslehre vermittelt habe (95). In

---

23) S. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I, München 1955 ² (= Handbuch der Altertumswissenschaft V, II, 1), 28 f., 44 ff., 212 ff., 235 f.

24) In: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1925 ⁴, Teil Slawen und Litauer, S. 517. Brückner betont besonders den „urslawischen" Charakter des Werwolfsglaubens.

25) Ib.

26) Hierzu jetzt F. Pfister, Zalmoxis (= Studies presented to D. M. Robinson on his 70th birthday, Missouri 1953, II, 1112—1123).

einem unterirdischen Gemach habe er sich drei Jahre lang verborgen gehalten und die Thraker mit seinem Wiederauftauchen von der Richtigkeit der Lehre überzeugt. Dieser mit Zügen einer volkstümlichen *Scharlatanerie* untermischte Bericht überzeugt den Historiker nicht ganz — und er läßt offen, ob es sich um den Menschen oder um den getischen Stammesgott Zalmoxis handele. Bedauerlicherweise war ihm die dann von Porphyrios (Vita Pythag. 14) gegebene Etymologie noch unzugänglich, die Zalmoxis nach dem ζαλμός = δορὰ ἄρκτου genannt sein läßt. Denn damit wird Zalmoxis ohne weiteres der „Bärenhäuter", der Berserker, der mit dem Bärenfell die Kraft dieses Tieres anzog [27]). Pfister fährt hierzu fort: „Er galt dadurch als mit besonderer Kraft erfüllt, als ἔνθεος, er versteht sich auf Weissagungen, ist ἱερεύς und dann selbst θεός, und nach Plato a.a.O. führen die thrakischen Ärzte Zaubersprüche (ἐπῳδαί) auf ihn zurück." Das ganze Bündel von Vorstellungen und religionsgeschichtlich teilweise selbständigen Zügen, das sich in der Zalmoxis-Religion oder primitiver in der lykanthropistischen „Welt" der Neurer zu einem auch uns teilweise merkwürdig erscheinenden Synkretismus verbindet, blieb Herodot trotz gerade hier eingehenderer Beschreibung und trotz eines Ansatzes zu rationalistischer Kritik im wesentlichen unzugänglich — und er hätte hier eigentlich zu ebenso grundsätzlicher Skepsis gegenüber der Religion und Theologie kommen können, wie er sie vor allem II, 3 äußert.

Dies ist jedenfalls nicht ganz der Fall und erklärt sich wohl aus dem oben berührten Prinzip der Offenheit und Unbekümmertheit; bei der Beschreibung der „skythischen" Religion hat Herodot gewiß nicht die Angst oder das Schuldgefühl vor den Göttern und Heroen, das er etwa II, 45 äußert, und auch keine Furcht vor den möglichen gesellschaftlichen Folgen seiner „freien" Argumentation. Hieran zeigt sich zugleich, daß der Historiker trotz seiner weitgehenden Tendenz auf eine interpretatio Graeca hin die Skythen und ihre religiöse Welt doch auch als das ganz andere und kaum Erklärbare oder Verständliche ansieht, das in seiner Primitivität manche abstoßenden, aber doch bemerkenswerten (IV, 46) [28]) Züge zeigt, sich aber dem persischen oder dem griechischen Wesen gegenüber

---

27) Ib., 113.

28) 29) } Hierzu kann auch auf folgende Stellen verwiesen werden, die deutlich genug Herodots durch sein griechisches Menschenbild bedingte Ab-

in mancher Hinsicht auch geradezu auszeichnet: so vielleicht in dem Ernst, mit dem man den Königs- oder Ahnenkult betreibt (IV, 71 f.; 127) oder in der geschickten Kriegsführung (IV, 46; 120 ff.) oder auch im fanatischen Eintreten für die Götter (IV, 127) und die „Freiheit" (IV, 118—142), das sie berechtigt, die Ionier als äußerst feige zu beschimpfen (IV, 142; vgl. 133; 136 ff.; vgl. aber Anm. 7).

Herodot zieht, soweit ich sehe, nicht offen die Linie von der urtümlichen, harten, ja oft grausamen Religion der Skythen und ihrer Umwelt mit ihrer engen Gebundenheit (IV, 59 ff.) und ihrem — jedenfalls für das Kulturmenschentum, dem viele Skythen indes schon angehören wollten (IV, 76 ff.) — zugleich strengen und primitiven Zeremoniell zu den charakterlichen Vorzügen der Skythen, die ihren Niederschlag in bestimmten „historischen" Leistungen finden — vor allem in der Eroberung Vorderasiens und im Abwehrerfolg gegenüber Dareios. Immerhin ist aber eine Verbindung zwischen dem strengen und intoleranten Festhalten an den väterlichen Nomoi (etwa IV, 76; 127) und dem Sieg im Dareioskrieg festzustellen [29]), wenn Herodot die Unüberwindlichkeit an anderer Stelle auch vordergründiger aus der Natur des Landes und der nomadenhaften Lebensweise und Ökonomie der Skythen erklärt (46 f.). Die daneben ausschlaggebenden Nomoi aber sind ihm im wesentlichen religiös fundiert, und wie die Anacharsis- und Skylesgeschichte, die Idanthyrsosrede oder der Bericht über die Kriegssitten (IV, 64—66) oder über die Behandlung der Lügenwahrsager zeigen (68 f.), nehmen die Skythen es mit der Einhaltung ihrer „Sitten" sehr ernst. Das trägt in herodoteischer Sicht mindestens zu ihrem Sieg über Dareios bei, den man mithin auch als eine Belohnung für ihr religiös-moralisches Wohlverhalten deuten kann. Hero-

---

scheu und sein gleichzeitiges Interesse an den barbarischen Gebräuchen der Skythen zeigen: IV, 59— 62 (Opferbräuche)<br>
64— 66 (Kriegssitten)<br>
103—117 (Sitten und „Geschichte" der Randvölker).

Daß bei ihnen andere Ehrbegriffe gelten, daß man auf eine andere Charakterprägung als bei den Griechen Wert legt, zeigen Stellen wie 65 Ende, wo Herodot den Mord an feindlichen Verwandten und die Aufbewahrung ihrer Schädel als Trinkschalen als Ausfluß skythischer ἀνδραγαθίη berichtet. Ähnliche *Tapferkeit* zeigt sich im Trinken vom Blut erschlagener Feinde oder im Abliefern der Köpfe getöteter Feinde gegen einen Beuteanteil. Zur Ruhmsucht vgl. oben. — Solche meist religiös fundierten Züge wiederholt Herodot, da er sie im ethnographischen Logos gebracht hat, in der Feldzugsschilderung eigentlich nicht. Aber der Leser mußte sie doch im Kopf haben und den skythischen Sieg mit auf ihren Einfluß zurückführen.

dot läßt zwar nicht — wie sonst häufig — die Gottheit irgendwie in den Kriegsablauf eingreifen. Vielmehr gewinnen die Skythen — obwohl sie den Rachezug des Dareios durch ihre frühere Besetzung Vorderasiens (Mediens) selbst heraufbeschworen haben (I, 103 ff.; IV, 1; 118 f.) —, weil sie den Feinden mit Hilfe ihrer hinhaltenden Kriegsführung, ihrer Taktik der „verbrannten Erde" und ihrer Furchtlosigkeit überlegen sind; anders gesagt, weil sie den Krieg realistischer führen als der von Hybris und Weltherrschaftsplänen erfüllte Dareios (vgl. IV, 126 f.)[30]). Die Strenge und Eigenart der primitiven Sittlichkeit und Religion, die oben an Beispielen der Skythen und ihrer Umwelt verfolgt wurde, hat also auch einen positiven Einfluß auf die „politische Praxis", ohne daß sich dies sehr im einzelnen verfolgen ließe, weil es Herodot selbst offenbar nicht so klar war. Er tut deshalb vielleicht auch recht daran, im skythischen „Logos" keine so engen „kausalen" Beziehungen zwischen Religion und Geschichte herzustellen wie in anderen Partien seines Werkes, so daß wir auch nicht sagen können, ob er die Skythen streng in das Schema von Schuld und Strafe einpaßt, das er sonst so oft anlegt. Am ehesten zeigt noch die Skyles-Episode (78 ff.) eine solche Auffassung[31]), im übrigen gibt schon der geringe Umfang der kollektiven und erst recht der individuellen Handlungsabläufe innerhalb der skythischen Geschichte Herodot wenig Möglichkeit, seine religiöse Geschichtsdeutung auf die Skythen anzuwenden[32]). So bleiben sie — im engen Zusammenhang mit seiner ethnographischen Schilderung — vor allem eben Objekt seiner religionsphänomenologischen Betrachtung, die zwar manchen Irrweg geht, aber auch wichtige Ansatzpunkte für die Forschung gab. Wenn diese Betrachtung zum

---

30) Wenn nicht bei Dareios, so ist aber bei Xerxes (dazu neben Nilsson, a.a.O., 738 Anm. 4 und 760 f. auch E. Hermes, Die Xerxesgestalt bei Herodot, Diss. Kiel 1951) und anderen die Hybris von den Göttern veranlaßt, um die Betreffenden im Interesse der Weltordnung zu bestrafen — also jedenfalls nicht ausschließliche Eigenschuld der Menschen (vgl. damit die andersartige Begründung der Entstehung der Hybris in der Argumentation des Otanes in der Verfassungsdebatte III, 80: sozusagen naturgemäß aus Macht und Reichtum).

31) Mit der charakteristischen, die Unentrinnbarkeit seines Schicksals kennzeichnenden Wendung: ἐπείτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι (ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε) (IV, 79).

32) Zur religiösen Geschichtsdeutung sonst grundsätzlich: Nilsson, a.a.O., bes. 759 ff., M. Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion, Diss. Tübingen 1952 (masch.).

Teil mehr am Äußeren haften bleibt und den Göttern und göttlichen Kräften keine rechten Funktions- und Wirkungsmöglichkeiten gibt, so kann sie sie natürlich auch trotz der Gleichsetzung der Namen nicht wie die griechischen Gottheiten mit anthropomorphen Zügen ausstatten: die jetzt wieder von Nilsson getroffene Feststellung, daß das Göttliche bei Herodot neidisch und umstürzlerisch sei und daß den Göttern überhaupt menschliche Gefühle (meist negativer Qualität [33]) eigen seien, beansprucht daher für den skythischen „Logos" auch kaum Geltung. Wahrscheinlich war es auch Herodot schon klar, daß eine bestimmte Höhe der kulturellen Entwicklung Voraussetzung für die Konzeption einer anthropomorphen Götterwelt war, an deren unmittelbares Eingreifen in das menschliche Geschehen man dann glaubte, so daß diese Überzeugung schließlich auch den Historikern zugänglich wurde.

Trotzdem bleibt dann die Frage offen, warum der Halikarnassier, der nach Nilssons Bestätigung selbst an „anthropomorphe" Aktionen oder Reaktionen der Götter bzw. des Göttlichen glaubt [34]), deren Wirkungen bei den Skythen nicht doch — vielleicht in einer Parentheke — nachzuweisen versucht. Außer dem schon Erwähnten können wir kaum Antwort darauf geben [35]).

Halle (S.) H.-J. Diesner

---

33) S. a.a.O., 759 ff.

34) S. a.a.O., 766 f., in etwas komplizierter Formulierung. Nilsson hat zweifellos darin recht, daß bei dem „Polytheisten" Herodot selbst verschiedene religiöse Schichten oder Stufen miteinander ringen und daß er wichtige Probleme wie das der göttlichen Gerechtigkeit stark hinter volkstümlichen Vorstellungen — oder gar hinter den sich aus den Sitten und Kultgebräuchen der Primitiven ergebenden Vorstellungen, wie im skythischen Logos — zurücktreten läßt.

35) Teilweise scheint seine mangelnde Systematik schuld zu sein, die freilich mit seiner möglichst gewissenhaften Wiedergabe des Gehörten zusammenhängt. Bei besonderer Spärlichkeit des Quellenmaterials — wie bei den Issedonen (IV, 26 f.) oder Androphagen (IV, 106) — läßt die ethnographische Kurzschilderung keinen Raum für Reflexionen oder gar für eine Inbeziehungsetzung von Religion, Sitten und Gebräuchen mit der „Geschichte". Diese ganz primitiven Völker sind für Herodot (bes. IV, 102 ff., 120, 125) auch in einem fast geschichtslosen Stadium — passives Piedestal für die militärisch so aktiven Skythen. Die im hellen Licht der Geschichte stehenden Skythen hätte er aber einem göttlichen Eingreifen leichter unterstellen können: es macht so stellenweise den Eindruck, als ob er sie auch über die Griechen placierte — zumal neben ihrem mehr militärischen Sieg über Dareios der moralische über die ionischen Griechen erwähnt wird; ihre Geschichte erscheint so auch viel eher „voluntaristisch" als „deterministisch" bestimmt (vgl. Nilsson, a.a.O., 761).